

O CULTO AOS SANTOS: A RELIGIOSIDADE CATÓLICA E SEU HIBRIDISMO

Solange Ramos de Andrade *

A idéia de redenção por meio do sofrimento é e continua sendo a maior idéia mágica do mundo moderno (Edgar Morin).

RESUMO: Minha proposta consiste em apontar os santos que povoam os cemitérios espalhados por diversas regiões do Brasil e que representam o hibridismo de maneira paradigmática no sentido de que apresentam tanto aspectos milenares dos cultos aos santos presentes no cristianismo dos primeiros tempos como também traduzem essa memória em crenças e práticas adequadas à realidade em que vivem seus devotos. Como exemplo, abordo o culto a três santos mártires: Maria Bueno (Curitiba, PR), Jararaca (Mossoró, RN) e Clodimar Lô (Maringá, PR).

Palavras-chave: santidade, cemitério, mártires, hibridismo.

THE CULT OF THE SAINTS: RELIGIOSITY CATHOLIC AND ITS HYBRIDISM

ABSTRACTS: My proposal is to point out the saints who populate the graveyards are scattered in different regions of Brazil, which represent the hybridism so paradigm in the sense that present both aspects of the ancient cults of the saints present in the early days of Christianity, but also translate this belief into memory and practices appropriate to the reality they live in their devotees. As an example, we approach the worship of three holy martyrs: Maria Bueno (Curitiba, PR) Jararaca (Natal, RN) and Clodimar Lô (Maringá, PR).

Keywords: holiness, cemetery, martyrs, hybridism.

Um breve início

Uma cena comum tem ocorrido todos os anos, no Dia de Finados, em vários cemitérios espalhados pelo Brasil. Milhares de pessoas visitam túmulos que não são os de seus familiares e amigos que morreram, mas de seus *santos* de devoção. Esses santos são sacralizados pela religiosidade dos devotos, eleitos como santos capazes de promoverem milagres a quem lhes prestar homenagens. São santos que não constam na hagiografia oficial, mas seus cultos traduzem uma intensa manifestação da religiosidade

* Doutora em História. Profa. Adjunta do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Coordenadora do GT de História das Religiões da ANPUH. E-mail: sramosdeandrade@gmail.com

brasileira. Neste momento quero pensar o conceito de hibridismo cultural, especificamente enquanto referência para os estudos acerca das religiosidades católicas.

Peter Burke¹, em seu estudo sobre o hibridismo cultural, afirma que os contatos e encontros culturais atingem a todos os povos desde tempos muito remotos e o fazem de modo sucessivo e constante.

Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p. 31).

Desde seu processo de formação, o cristianismo e posteriormente o catolicismo, é caracterizado por ser uma religião híbrida, isto é, composta, contraditória, multiforme e construída num momento específico.

Ao mesmo tempo em que se tornou uma estrutura estruturada, também levou consigo um aspecto estruturante (BORDIEU, 2001)², definindo formas de elaboração e discursos articulados a um conjunto de práticas, sancionados por uma hierarquia que passou a determinar o que era *ser católico* (CERTEAU, 1994)³.

De forma generalizada, as expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais. Nesse sentido, minha análise se apropria da afirmativa de Michel de Certeau quando defende que:

[...] não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas, ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas (1994, p.20-21).

Conceituo como religiosidade católica todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. É o contato com um transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e práticas não sancionadas. A partir da constatação de que, nessas manifestações fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de

¹ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

² BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

³ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. As artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

expressões complexas, nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição, prefiro adotar um termo mais abrangente na tentativa de fugir ao reducionismo.

Especificamente, minha proposta consiste em apontar os santos que povoam os cemitérios espalhados por diversas regiões do Brasil e que representam esse hibridismo de maneira paradigmática no sentido de que apresentam tanto aspectos milenares dos cultos aos santos presentes no cristianismo dos primeiros tempos como também traduzem essa memória em crenças e práticas adequadas à realidade em que vivem. Tais circunstâncias, no dizer de Roger Chartier, significam decifrar “o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (1990, p. 16)⁴.

O catolicismo e as características da religiosidade católica

O culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua conseqüente necessidade em firmar valores morais usando modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo. O destaque a um determinado modelo de santidade é histórico e revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas integradas por crenças e práticas coletivas, conectando o indivíduo a um determinado grupo, o que nos fornece elementos para a compreensão dos modelos de santidade atuais.

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Eles têm sido homenageados em ícones, pinturas e estátuas. É impossível imaginar o cristianismo sem pecadores e é impossível vive-lo sem os santos (WOODWARD, 1992)⁵.

O culto aos santos e seus espaços/lugares

No catolicismo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto aos Santos, tanto oficiais como oficiosos. A fé na sua intercessão junto à divindade ou mesmo no seu poder de realizar milagres é uma das maiores características do catolicismo.

⁴ CHARTIER, R. **A História Cultural**: entre práticas e representações. São Paulo: DIFEL, 1990.

⁵ WOODWARD, Kenneth. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Na tradição cristã, o santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos. As sepulturas dos santos se tornaram um lugar para peregrinação e igrejas foram construídas nesses lugares para abrigar as suas relíquias, assegurando uma celebração mais institucionalizada dos santos *padroeiros* locais.

Na cristandade, os primeiros cultuados como santos foram os mártires, e os cultos a eles dirigidos tiveram origem espontânea. O mártir era aquele que deu a vida como testemunho de sua adesão à fé cristã. Antes do final do primeiro século da cristandade, o termo santo era reservado somente ao mártir.

Com o passar do tempo a concepção de martírio, na religiosidade católica, foi sendo ampliada a ponto de caracterizar uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave como de um homicídio, mesmo não existindo o critério adotado de que a morte seria em função da adesão à fé cristã.

Vauchez (1987)⁶, observa que o conceito de santidade encontra-se na maior parte das religiões, com um significado ambivalente, mas evocando sempre, uma ruptura da condição humana, assim como uma possibilidade de estabelecer uma relação com o Divino susceptível de efeitos purificadores.

O martírio era o símbolo de total submissão ao Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas ‘como’ ele, de tal forma que, santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado para o imaginário cristão, daquela época.

Serge Moscovici (1990)⁷ interpreta que, por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador. Este parece ser o ingrediente principal para o surgimento de uma gama tão expressiva de santos, institucionais ou não. Os primeiros, consagrados pela Igreja, resultam de toda a uma organização racional, enquanto os segundos são fruto de um processo místico e emocional, que se expande, apesar dos protestos e das tentativas de controle institucionais, pois para os adeptos os trâmites de beatificação e canonização são desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis. Aquele que crê, crê na

⁶ VAUCHEZ, André. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 12.

⁷ MOSCOVICI, S. **A Máquina de fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

eficácia protetora do “santo”, é nele que deposita sua esperança – independente do posicionamento da Igreja - e isso lhe basta.

É por meio do mito, enquanto uma narrativa original, que o homem religioso busca uma identificação com a divindade, com o transcendente. Quanto mais personificado for o transcendente, maior o sentimento de identificação a um projeto de salvação. No caso do culto aos santos, com o passar do tempo a oração oferecida a Deus passa a ser oferecida ao santo, que já demonstrou, pelos milagres que realizou, ser portador de poderes divinos.

Para Pierre Ansart (1978)⁸, nenhuma prática social é redutível unicamente aos seus elementos físicos e materiais. É necessário que esta se realize numa rede de sentidos e que ultrapasse a segmentação dos gestos individuais. Nessa perspectiva, o mito construído ou em construção, expressa uma experiência cotidiana, um imaginário vivido, coletivamente, além de ressaltar o modo pelo qual as relações sociais se estabelecem.

É à procura de um milagre que as pessoas se dirigem aos santuários. As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos.

A vítima inocente e o criminoso

No caso desses santos, posso pensar de acordo com Edgar Morin (1997)⁹, ao afirmar que a morte sacrificial é um dos elementos-chave do cristianismo.

[...] o fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de “morte-renascimento”, o sacrifício-do-deus-que-morre-para-ressuscitar. Os símbolos do deus de salvação, por si sós, são suficientemente eloqüentes: [...] Jesus é também o *Cordeiro pascal*, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a “passagem” (MORIN, 1997, p.203).

Personagens que se situam na liminaridade são canonizados e assumem características transcendentais como é o caso da prostituta, do criminoso e da criança.

⁸ ANSART, P. **Ideologias, Conflitos e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁹ MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Suas mortes são simbólicas no que diz respeito à maneira pela qual suas histórias são narradas.

O folclorista Félix Coluccio (1995)¹⁰ ao estabelecer categorias para pensar essas devoções denominadas “populares” aponta como possíveis santos aqueles que tiveram morte violenta ou injusta e nesta categoria estariam os anjos, crianças que faleceram ainda na primeira infância, vítimas de abandono ou de outras formas de desatenção; as vítimas inocentes, adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados e, por fim, as pessoas de “vida errada” – bandidos e prostitutas cujos devotos acreditam que tiveram oportunidade de arrepender-se e obter o perdão dos pecados “in extremis”.

Aqui vou apresentar três exemplos dessas histórias para percebermos como se dá esse processo num espaço que é também um espaço liminar, o cemitério. Em primeiro lugar apresento a devoção a Maria Bueno, a santinha de Curitiba, morta em fins do século XIX, analisada por Vera Irene Jurkevics (2004)¹¹ e Andréa Alvarenga Lima (2007)¹², cuja narrativa mítica entra em conflito na construção de sua santidade, ao ser tratada ora como prostituta, ora como “mulher prendada”. Em segundo lugar, falo do criminoso Jararaca, analisado por Eliane Tânia Martins de Freitas (2006)¹³, morto em 1927 e se tornou um herói vingador, estilo *Robin Hood*, para os devotos em Mossoró, RN. Em terceiro lugar, apresento o Clodimar Pedrosa Lô, uma criança/adolescente morto em 1967 na cidade de Maringá, PR.

Esses três santos possuem um elemento comum em seus mitos fundadores, dado que é nas circunstâncias de suas mortes que a santidade brota: suas mortes estão relacionadas ao abuso de autoridade seja da polícia nos casos de Jararaca e Clodimar, seja do militar, no caso de Maria Bueno.

Maria Bueno foi vítima de um crime passional. O primeiro registro de Maria Bueno aparece na crônica policial de 30 de janeiro de 1893, no jornal Diário do Comércio noticiando que uma moça, de cor parda, havia sido assassinada, com a cabeça completamente separada do corpo e com as mãos marcadas por cortes de navalha.

¹⁰ COLUCCIO, Félix. **Las devociones populares argentinas**. Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.

¹¹ JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese de doutorado, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

¹² LIMA, Andréa Alvarenga. A saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba. **Psicologia Argumento**. Curitiba, v. 25, n. 49, abr/jun 2007, 173-185.

¹³ FREITAS, Eliane T. M.. **Memórias, ritos mortuários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte**. Tese de doutorado. Antropologia cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2006.

Morta por seu amante, o crime abalou a população pelos traços de crueldade com que foi levado a cabo (JURKEVICS, 2004; LIMA, 2007).

João Leite de Santana, o Jararaca, teria sido enterrado vivo pela polícia que antes o aprisionou, já ferido a bala em confronto anterior. As narrativas dizem que ele foi retirado no meio da noite da cadeia e levado a um campo no qual foi obrigado a cavar sua própria cova e enterrado vivo (FREITAS, 2006). Morreu em Mossoró, em 19 de Junho de 1927, após ter sido ferido à bala durante a invasão à cidade empreendida por seu bando em aliança com o bando maior e mais conhecido liderado por Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião.

Clodimar, tinha 15 anos, em 1967, quando foi acusado de um roubo no hotel em que trabalhava. Foi preso, torturado pelos policiais e morreu vítima dos ferimentos. A revolta da população atingiu o auge quando os policiais acusados de matá-lo fugiram. Um dos desdobramentos mais significativos do crime ocorreu em 1970, quando o pai de Clodimar chegou em Maringá e assassinou o gerente do hotel, justificando que queria aliviar sua consciência, “curar as queimaduras provocadas por lágrimas que rolavam por sua face rasgando um amargo sinal de angustia e tristeza” (DINIZ, 1983: 54)¹⁴.

Tanto Mircea Eliade (1992)¹⁵ como Karen Armstrong (1999)¹⁶, afirmam que a historicidade de um personagem não resiste à força do mito. À medida que o tempo passa os feitos realizados por uma pessoa revestida de sacralidade, tornam-se heróicos ou sagrados a tal ponto que sua trajetória passa a ser narrada de maneira que todos os seus atos passam a comprovar a inexorabilidade de seu poder e seu caráter transcendental.

As narrativas dos devotos produzem variedades que em momento algum prejudicam a devoção, muito pelo contrário; os desencontros das narrativas mostram a vitalidade da permanência do santo no imaginário das pessoas que visitam seus túmulos. Oscar Calavia Sáez (1995, p.18)¹⁷, em seu estudo acerca de mitos e mortos no campo religioso brasileiro, afirma que “é no relato – rico em equívocos – que o santo respira e se cria”.

¹⁴ DINIZ, Lô. São Paulo: Ed. Dutra & Xavier Ltda, 1983.

¹⁵ ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

¹⁶ ARMSTRONG, K. **Um história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁷ SAEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

As histórias de vida dessas pessoas passam a ter como referencial uma história de como a sua santidade manifestou-se. O tempo faz com que sua vida de pessoa comum seja completamente transformada em detalhes que se tornam justificadores de sua ação sagrada. A prostituta assassinada, agora santa, costuma ser apontada como vítima, e se o crime tem motivação sexual, mantida ou evitada com um ou vários homens, é narrada como geradora de consequências fatais para ela ou para eles.

Muitas vezes as narrativas passam a conter histórias de como a morte chegou devido à sua tentativa em *manter a honra*. Os elementos de suas histórias são instáveis: a condição de prostituta aparece com frequência, mas pode ser substituída pela de mulher casta, seduzida ou estuprada, o que acontece nos relatos acerca da vida de Maria Bueno.

No caso do criminoso, Freitas (2006) defende que há um esforço para aproximá-lo do tipo conhecido na literatura sociológica e histórica como “bandido social” (HOBBSAWN, 2001)¹⁸ e o modelo da vida virtuosa parece estar fora de alcance, embora haja tentativas da parte dos devotos de inserir contextos de bondade suas biografias póstumas. Daí o poder do milagre presente nas narrativas dos que chegam ao cemitério para presta-lhes homenagens.

Nos dois casos, posso pensar o sofrimento, tal como nas culturas arcaicas, como um sinal dado por Deus ao que sofre a fim de que este se arrependa. Por meio do sofrimento, a prostituta e o criminoso podem transcender em busca do perfeito e verdadeiro, deixando os prazeres deste mundo, para se unirem ao que é divino, numa concepção de que o sofrimento é a porta de acesso para a salvação (VERGELEY, 2000)¹⁹.

No caso do da vítima inocente, o centro da narração é sempre a morte considerada prematura e seu inexplicável motivo, seja em função de uma doença ou de um homicídio com “requintes de crueldade”. A criança/adolescente aparece, ao mesmo tempo, entregue e indefesa diante da ameaça de morte e extremamente forte ao demonstrar que enfrentou o homicídio ou a doença com forças que ultrapassam em muito a medida humana. Por serem puras, ou como seus devotos o dizem, *anjinhas*, aqui ampliando um pouco mais a tipologia de Coluccio, atingindo o sofrimento de forma intensa, e por entenderem do sofrimento humano, essas crianças tornaram-se

¹⁸ HOBBSAWN, Eric. **Bandidos**. Barcelona: Editorial Critica, 2001

¹⁹ VERGELEY, Bertrand. **O sofrimento**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

capazes de intermediar a relação entre o devoto que sofre e lhe pede a interrupção do sofrimento, e a divindade, da qual está próxima.

Todo santo tem uma característica primordial: ele só é santo se faz milagre. Dessa maneira, todos os santos não oficiais possuem milagres fundadores, aqueles considerados os primeiros, os que impulsionaram seus cultos. Difíceis de serem comprovados, até mesmo unificados, com personagens que ninguém conheceu ou conhecem por intermédio das narrativas de outros, esses milagres são sempre lembrados em dias de romaria, juntamente com a história de suas vidas de santos.

Outro meio de preservação da memória do santo são os jornais locais. Todo ano, às vésperas do Dia de Finados surgem reportagens sobre os túmulos mais visitados do cemitério e as histórias dos santos são re-contadas, baseadas em matérias anteriores e/ou em relatos de visitantes do túmulo.

Vaucheze enfatiza que, no processo de santificação dos mortos, a religiosidade inclui a sacralização de suas vidas, especialmente quando se trata de “vítimas inocentes das forças do mal, sobretudo crianças e mulheres barbaramente assassinadas” (1987, p. 298).²⁰

A atribuição de sentido ao cemitério como espaço de estratégias culturais – o cemitério enquanto santuário

O santuário desses santos é o Cemitério. Espaço de liminaridade, no qual se entrecruzam o sagrado e o profano, o Dia de Finados resume esse encontro de maneira paradigmática. O dia 2 de Novembro, a despeito de sua instituição religiosa como parte do calendário católico, é para muitos uma prática mundana de caráter privado, que consiste em homenagear o morto próximo.

²⁰ No contexto da religiosidade popular o imaginário social tem se mostrado historicamente vulnerável às mulheres e, sobretudo às crianças, quando envolvidas em mortes trágicas. Seguem alguns dos muitos exemplos desse fenômeno: a devoção à “Menina sem Nome”, mendiga da Praia do Pina, em Recife (PE), batizada assim pelos repórteres policiais que acompanharam o caso, morta aos sete anos aproximadamente, após ter sido estuprada (SÁEZ, 1995); a Menina Izildinha, de Monte Alto (SP), considerada protetora das crianças. Tendo morrido muito jovem em Portugal, seu caixão foi trazido para o Brasil, em 1930, pelo comendador Antonio Castro Ribeiro, seu irmão que teria afirmado que aberto o ataúde ainda em Portugal, o corpo da menina estaria intacto e as rosas depositadas durante o velório, ainda estariam vivas e perfumadas (SANTOS, 1997); Iracema, a menina de 7 anos que também morreu após ter sido violentada em Marília (SP) (REIS, 1993), ou ainda Antonio Marcelino, o Santo Menino da Tábua, morto em 1945, depois de alguns anos de intenso sofrimento físico. Filho de família muito pobre, não teve qualquer acompanhamento médico e os relatos apontam para o fato de que não aceitava roupas, nem alimentos sólidos. Sua existência se resumia a ficar deitado em uma tábua, de onde se originou sua alcunha (DAVID, 1994).

Entrar no cemitério é sair do mundo comum, cotidiano e profano e aproximar-se do além. É introduzir-se numa dimensão sagrada, ao lado dos vendedores de velas, dos flanelinhas e dos vendedores de flores. Esse “campo santo” guarda os mistérios daquilo que queremos esquecer: o fato de que um dia morreremos.

O cemitério é o *axis mundi* (ELIADE, 2001) é o lugar no qual terra, céu e inferno formam um todo meio que indistinguível, como se encontrasse na origem cosmogônica. O ritual no cemitério funciona como produção de uma memória social, vinculada à percepção que o devoto tem de seu santo.

É neste espaço que estão as vítimas sacrificiais. Estas podem ser familiares e amigos que morreram de forma dolorosa e recebem homenagens em sua memória. Memória que se materializa no cuidado com o túmulo, nas flores deixadas, nas preces realizadas. Além desses existe outro personagem que também recebe homenagens: o santo. Esses santos têm mobilizado pessoas que ao saberem do milagre realizado se deslocam rumo aos seus santuários, na tentativa de pedirem para que esses santos ouçam seus lamentos.

São os *mortos especiais* (BROWN, 1984)²¹, aqueles elevados a condição de mediadores porque os vivos ao rezarem pela sua salvação acreditavam que, cumprida esta tarefa e a proximidade com a divindade daria a esses mortos o privilégio de não somente proteger, mas também interceder por aqueles que velaram pela sua salvação.

O espaço central dessa devoção, o altar desse santuário, é o seu túmulo que recebe uma multidão de fiéis durante o ano todo. Contudo, é no dia do aniversário de sua morte ou no Dia de Finados, que a presença dos fiéis se torna maior. Como forma de devoção, as pessoas que o visitam acendem velas, fazem pedidos, deixam mensagens de agradecimentos pelo milagre recebido e rezam. Se o santo tiver uma capela ou uma *sala de milagres*, são deixados *ex-votos* (objetos em gesso ou cera representando a parte do corpo curada, fotografias, chupetas e outros objetos), que representam a efetivação do milagre alcançado. Esta manifestação também pode ser identificada nos santuários oficiais da Igreja católica, como é o caso, por exemplo, do Santuário de Aparecida e sua *Sala dos Milagres*.

Numa comunicação ritual com o sagrado, o gesto materializa a fé, dando-lhe visibilidade, como se comprova em diferentes atos de piedade, por vezes, de relações

²¹ BROWN, P. **Corpo e Sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

íntimas, diretas e pessoais, em orações feitas ajoelhadas, pelo oferecimento de flores, velas, objetos variados, placas votivas, ou ainda, aquelas de caráter mais coletivo como as festas, as procissões e as peregrinações.

Serge Moscovici (1990) avalia que os devotos destas práticas sentem que os santos se engajam a favor deles nas dificuldades cotidianas: doenças, problemas familiares, assuntos de amor, desemprego, endividamentos, entre outros. Por isso, o fiel sem qualquer mediação sacramental ou clerical estabelece uma relação contratual com o santo, em vista da obtenção de uma graça ou benefício, uma vez que os devotos recorrem a quaisquer argumentos para justificar sua fé, ainda que tenha de driblar os eventuais controles da Igreja. Para tanto, valem simpatias, gestos mágicos, orações, tudo com a intenção de transformar a alma dos mortos em intermediários para a solução dos mais variados problemas. A contrapartida é o reconhecimento e a gratidão.

A proximidade desse lugar de intensa devoção certamente contribuiu para que o mito de santidade fosse aos poucos se formando. A vulnerabilidade que a morte provoca na sensibilidade, tal qual defendeu André Vauchez, pode ser comprovada nos locais onde repousam seus restos.

Eliade (2001)²² defende que, porque para o homem religioso, nem o espaço, nem o tempo, se revelam como fenômenos homogêneos ou contínuos. Dessa forma, o culto piedoso, as festas devocionais, as peregrinações, entre outras manifestações, propiciam a recriação de práticas antigas, muitas vezes associadas com elementos novos e pessoais, sobretudo nas relações de reciprocidade, especialmente o pagamento de promessas, a oferta de flores, velas ou ex-votos.

Na religiosidade católica, cada devoto manifesta, com maior autonomia e espontaneidade, seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades, assim como o pagamento de suas promessas ou simples agradecimentos. Por meio de promessas, que se configura um sistema de troca com a santidade, o fiel sente que a salvação é possível e, sobretudo, é capaz de trazer os benefícios necessários para a sua vida, numa relação funcional com a santidade, nos momentos de maiores dificuldades materiais ou emocionais. Neles, a comunicação com o sagrado se intensifica na busca de graças e milagres que caracterizam em grande parte o caráter utilitário da religiosidade católica e a relevante importância ocupada pelas constelações devocionais, nas quais as santidades transcendem o abstrato para encarnar-se na imagem daquele que representa.

²² ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONSIDERAÇÕES

Essas santidades representam imagens arquetípicas (JUNG, 2006)²³: a da criança/adolescente indefesa, cordial, amorosa, vítima da pobreza, da doença, dos males do mundo; a da mulher que vive o paradoxo entre ser prostituta e santa e que é as duas ao mesmo tempo e; a do bandido que se redime no momento final tal é a provação pela qual passa.

Esses santos suportam uma intensidade de sofrimento comparável aos sofrimentos míticos dos deuses e heróis ancestrais. Para a Igreja católica, o principal ingrediente para retratar seus *escolhidos* reside no destaque dado à sua adesão à fé cristã. As narrativas do Vaticano reforçam sempre o temor a Deus que *sempre esteve presente em suas vidas*. No caso da religiosidade católica, este fator é descartado porque o interesse maior reside na identificação com o sofrimento e a impotência vividos por essas santidades. É a pureza, a bondade e a inocência confrontadas com um mundo imerso em perigos, perdas e dores ou *apesar da vida pregressa ele se redimiou no momento da morte* somados à capacidade de interceder junto à divindade para conceder o maior atributo do santo: *santo só é santo se faz milagre*. Conforme afirma Pedro Ribeiro de Oliveira²⁴,

A concepção popular de santo é muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como os santos locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de 'santos'... (OLIVEIRA, 1975, p. 4).

Neste sentido, para analisar os aspectos históricos do culto aos santos, além de abordar os aspectos de como a hierarquia católica se posiciona diante desses, também é necessário atentar a todos os aspectos presentes naquilo que, apesar de ter fortes vínculos institucionais, reinterpreta normas e transcende suas práticas para além da instituição.

²³ JUNG, C. G.. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

²⁴ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. **CEI Suplemento. Religiosidade Popular**. Setembro 1975, n. 12, p 3-11.

O culto a um determinado santo é histórico. Sua representação informa ao historiador a maneira pela qual um determinado grupo social vive sua relação com a realidade social (CHARTIER, 2002)²⁵, definindo estratégias de convivência a partir da necessidade de resolução de seus problemas procurando um contato com o transcendente por meio do ritual adequado, no qual investe de poder um *grupo de especialistas*, os santos, capazes de restaurar a ordem daquilo que é interpretado como caótico por intermédio do milagre. Para a religiosidade católica, o único *especialista* que conhece é o santo.

Ao criar um espaço paralelo ao institucional sem, contudo, se desligar dele, a religiosidade católica empreende o que Chartier (2002) denomina de esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção, verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social. Representações coletivas que se apropriam dos esquemas geradores de sentido, próprios da instituição e os reinterpreta de acordo com suas necessidades. É o que Orlandi denomina de passagem do sem-sentido para o sentido:

É a memória histórica que não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pela “filiação”...aquela na qual, ao significar, nos significamos. Assim, nessas perspectivas, são outros os sentidos do histórico, do cultural, do social ... mas também se fundam sentidos, onde outros sentidos já se instalaram ... o sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua “memória” (ORLANDI, 1993, p. 13)²⁶.

As manifestações de religiosidade católica podem também ser vistas enquanto um campo de forças, um conjunto sistemático de diferenças que, pelo fato de oferecer objetivada uma soma de desigualdades a um conjunto de agentes que estão predispostos previamente a percebê-las de maneira discrepante, a interessar-se por elas de modo distinto, e a usá-las de formas diferentes, parece poder gerar seu próprio interesse (BORDIEU, 2001).

A urgência de livrar-se dos sofrimentos ou alcançar a solução de problemas cotidianos, ou cura de doenças, não permite às pessoas que buscam ajuda nos cultos aos santos, um distanciamento das necessidades imediatas e é no cemitério que todas as

²⁵ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

²⁶ ORLANDI, Eni. *Vão Surgindo Sentidos. Discurso Fundador*. Campinas, SP: Pontes, 1993, 11-25.

manifestações de religiosidade são possíveis. As formas de representação coletiva ligada aos cultos prestados aos mortos, ganham especial relevo quando esses mortos são considerados santos capazes de intermediar uma relação de reciprocidade simbólica, expressa de forma explícita no Dia de Finados.

Ao fazer referência a três santidades, a mulher, a criança/adolescente e o bandido, que circulam pelas margens da sociedade e que personificam a vítima sacrificial por excelência, procurei apresentar as formas pelas quais a religiosidade católica apresenta por um lado, aspectos que entram em conflito com os padrões estabelecidos pela hierarquia eclesiástica, ao canonizar personagens que jamais figurariam como canonizados, mas que por outro lado reproduz as principais diretrizes da instituição numa linguagem cultural adequada ao momento em que vive e às angústias pelas quais passa sem, contudo abrir mão de sua denominação de católico, ou seja, de adepto ao catolicismo. Logo o *ser católico* pode ser pensado como esta síntese de permanências e rupturas que marcam as relações do homem com o sagrado.

Referências

- ANSART, P. **Ideologias, Conflitos e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ARMSTRONG, K. **Um história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BROWN, P. **Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. As artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: A história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- _____. **A História Cultural: entre práticas e representações**. São Paulo: DIFEL, 1990.
- COLUCCIO, Félix. **Las devociones populares argentinas**. Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.
- DINIZ, Lô. São Paulo: Ed. Dutra & Xavier Ltda, 1983.

ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREITAS, Eliane T. M.. **Memórias, ritos mortuários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte**. Tese de doutorado. Antropologia cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2006.

HOBBSAWN, Eric. **Bandidos**. Barcelona: Editorial Critica, 2001.

JUNG, C. G.. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese de doutorado, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

LIMA, Andréa Alvarenga. A saga de Maria Bueno: um retrato da alma de Curitiba. **Psicologia Argumento**. Curitiba, v. 25, n. 49, abr/jun 2007, 173-185.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MOSCOVICI, S. **A Máquina de fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. **CEI Suplemento. Religiosidade Popular**. Setembro 1975, n. 12, p 3-11.

ORLANDI, Eni. Vão Surgindo Sentidos. **Discurso Fundador**. Campinas, SP: Pontes, 1993, 11-25.

SAEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 12.

VERGELEY, Bertrand. **O sofrimento**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

WOODWARD, Kenneth. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.